37e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 28 12 AOUT 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ **15 francs à l'Édition complète.** **10 — à l'Édition partielle.**

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Les nouveautés du « Codex »

Ch. XIII. — LES BÉNÉFICES ECCLÉSIASTIQUES

Le *Codex* ne consacre pas moins de 85 canons (1409-1494) au titre *De Beneficiis ecclesiasticis.* Quoique le régime ancien des « bénéfices » n'existe plus guère chez nous, en France, qu'à l'état de souvenir et sous forme de rares équivalences, il ne nous a pas semblé possible de passer sous silence cet important chapitre de discipline ecclésiastique qui d'ailleurs, en plus de son intérêt historique, reste toujours pour nous, au point de vue des *offices* bénéficiaux, une règle pratique quotidienne de droits et de devoirs dont il importe que nous ayons présente à l'esprit l'exacte définition.

Un mot d'histoire. — C'est probablement aux institutions civiles romaines que l'Eglise a emprunté le très ancien régime des bénéfices, établi d'abord vers le second ou troisième siècle en faveur des hommes de guerre méritants de l'armée romaine auxquels, pour les récompenser, on attribuait, à temps ou à vie, certains revenus de terres ou fonds immobiliers : et l'on donna de bonne heure le nom de « bénéfices » à ces sortes de fondations ou rentes consolidées.

On sait qu'à l'origine la société chrétienne ne possédait que des biens mobiliers en commun. C'est surtout après Constantin qu'elle eut libre accès à un mode de propriété plus large, et même immobilière, dont elle continua d'abord d'user, comme auparavant, de manière collective. Elle faisait ordinairement quatre parts de ses « revenus » temporels, qui étaient alors attribuées au service : 1o de l'Evêque, 2o des clercs, 3o des pauvres, 4o des églises et du culte.

Puis, peu à peu, à mesure que les ressources devenaient plus abondantes, et plus urgent aussi le besoin de pourvoir à la subsistance matérielle séparée des prêtres de plus en plus multipliés et dispersés, l'usage s'introduisit de leur attribuer de manière fixe une part de revenus, le plus souvent immobiliers, destinée à les mettre à l'abri de toutes préoccupations financières et à leur permettre par là-même de mieux remplir les fonctions du ministère dont ils avaient la charge auprès des fidèles. De là l'origine des attributions personnelles de rentes qui bientôt, à l'imitation de la méthode romaine, devinrent perpétuelles, et de véritables *bénéfices,* au sens que leur a toujours reconnu l'Eglise dans sa discipline canonique temporelle depuis une dizaine de siècles.

Ce « régime des bénéfices » s'est beaucoup développé aux temps de la grande prospérité sociale de l'Eglise en Occident. Alimentée à la fois par les revenus de biens immeubles considérables que possédaient d'innombrables groupes moraux à personnalité juridique, séculiers et religieux (chapitres, collégiales, abbayes, etc.), et aussi par l'afflux de très fréquentes *fondations* (cléricales ou laïques), sous forme de *patronat* ou autre, la caisse globale des bénéfices était devenue assez riche pour assurer *ad vitam,* sans quêtes ni recours à contributions nouvelles, la subsistance temporelle de la plupart des membres du clergé à tous les degrés de la hiérarchie.

Nous ne faisons qu'un bref rappel d'histoire, suffisant pour la pleine intelligence du présent chapitre. Nous n'avons donc pas à dire dans quelle mesure ce système de rentes viagères à priori a pu se trouver, à certaines époques, normal et utile, et, en d'autres circonstances, abusif et nuisible au bien spirituel de la société chrétienne. Tenons-nous-en à la constatation d'un double fait : c'est que, d'un côté, l'Eglise a de tout temps souhaité et approuvé ce régime, qui offrait une garantie de meilleur « rendement » spirituel de la part de ses ministres, ainsi déchargés des graves et déprimants soucis d'ordre financier ; et que, d'autre part, elle n'a cessé, dans les règles de son droit commun, de protester contre les abus inévitables de cette institution, sujette à défaillances comme toute œuvre humaine quelconque. On a tout dit calomnieusement sur les richesses accumulées au sein de l'Eglise, surtout dans la période du moyen âge et la première partie des temps dits modernes, et tout dit aussi, en réponses apologétiques, sur le bon usage qui en a été fait pour le bien général de la société, à part certains cas, toujours trop nom-

breux évidemment, de scandaleux abus accidentels, personnels ou locaux [1]. C'est de l'histoire ancienne, et pure apologétique. Passons.

La Révolution française, en « nationalisant » les biens du clergé, a du coup détruit tous les bénéfices existants. En compensation de ces ruines, le Concordat a mis à la charge de l'Etat un budget spécial des cultes avec attributions de traitements fixes et perpétuels à certains ministres de la hiérarchie ecclésiastique (Evêques, Chanoines, Curés).

La loi de Séparation, à son tour, a supprimé le budget des cultes, et les traitements susdits ont été remplacés par des prélèvements opérés sur les aumônes des fidèles, sur les quêtes du *Denier du Culte*.

Nous sommes loin des fondations bénéficiales du temps passé, et nous serions loin aussi des bénéfices, qui depuis longtemps n'existeraient plus du tout si le droit commun n'avait pris la précaution d'en élargir un peu la notion primitive pour l'adapter aux conditions financières beaucoup plus mobiles du temps présent. Déjà, malgré les apparences quelque peu contraires, on avait déclaré à Rome que les traitements concordataires gardaient les caractéristiques essentielles des bénéfices (fixité, stabilité, attribution personnelle titulaire et perpétuelle) et devaient être canoniquement considérés comme tels. Après la loi de Séparation, ces caractéristiques, grâce aux définitions plus larges du *Codex,* doivent être tenues pour persévérantes encore, malgré ce qu'il y a au premier abord de moins sûr dans les sources de nos présentes subsistances temporelles. Il y a donc encore chez nous des bénéfices, — mais combien matériellement différents des anciens ! suffisants cependant pour engendrer les particuliers droits et devoirs qui leur sont canoniquement inhérents. C'est assez dire que le titre *De Beneficiis* nous intéresse toujours et qu'il y avait lieu de s'y arrêter.

Mais le *Codex* ne légifère pas pour la France toute seule. Modifié, bouleversé, comme chez nous, en certains autres pays, le régime des anciens bénéfices n'a pas disparu partout. On en retrouve des vestiges très vivants en plusieurs pays catholiques moins ébranlés que le nôtre par les secousses révolutionnaires, v. g. en Espagne, en Hongrie. Le Législateur avait donc à tenir compte de tous ces différents états de choses ; il devait pourvoir à toutes les nécessités, satisfaire à tous les besoins. C'est ce qu'il a fait en traitant la matière bénéficiale à la fois à la manière ancienne et à la manière moderne, nous voulons dire en formulant des définitions et prescriptions qui permîssent de conserver, là où elle existe encore, la pleine législation normale des bénéfices et fondations d'autrefois, tout en fournissant à nos pays révolutionnés et canoniquement moins favorisés, nous dirions volontiers canoniquement dégénérés, des règles « bénéficiales » adaptées aux exigences de leur présente situation.

Nous laisserons de côté, sauf utilité d'allusion historique, tout ce qui n'a pas d'intérêt pratique actuel pour nous dans le titre *De Beneficiis,* pour n'en signaler que les prescriptions qui se rapportent à l'état actuel de nos bénéfices en France.

Définition du bénéfice. — Il est bon de la rapporter au début de cette étude, telle que la formule expressément le can. 1409 :

CANON 1409. — Beneficium ecclesiasticum est ens juridicum a competente ecclesiastica auctoritate in perpetuum constitutum seu erectum, constans officio sacro et jure percipiendi reditus ex dote officio adnexos.

Quoique parfaitement d'accord au fond, canonistes et théologiens avaient une légère tendance à diverger dans leur manière de présenter la notion du bénéfice. Ceux-ci, moins soucieux des préoccupations d'ordre temporel, mettaient en première ligne l'office spirituel, et ne tenaient pour ainsi dire que comme propriété secondaire et accidentelle le droit aux revenus, tandis que les canonistes, impressionnés davantage par les origines historiques du bénéfice et par sa caractéristique très spéciale de revenu titulaire consolidé, paraissaient tenir pour premier élément essentiel le *jus perpetuum ad reditus,* tout en ayant grand soin d'ailleurs d'ajouter toujours que ce droit temporel n'avait juridiquement son existence que *ratione officii spiritualis.* Simple affaire de mots, et nuance tout à fait superficielle, car tout le monde convient que les deux facteurs *droit temporel* et *office spirituel,* sont parties essentielles intégrantes de la notion du bénéfice, et qu'en définitive c'est le droit aux revenus qui est annexé à l'office et non *vice versa,* ainsi que le donne clairement à entendre la formule du *Codex* qui met au premier plan l'*officium sacrum,* puis ensuite les revenus *officio adnexos.*

Il résulte de cette définition parfaitement limpide que quatre éléments, conditions, ou causes concourantes, sont canoniquement nécessaires pour constituer le bénéfice :

1° Un office spirituel déterminé ;

2° Un droit temporel annexé à cet office ;

Et à ces deux éléments constitutifs, qu'on peut dire *intrinsèques,* il faut ajouter dans l'ordre des considérations *extrinsèques :*

3° La perpétuité, ou fixité, ou stabilité de soi indéfinie, de la connexion du droit avec l'office ;

4° L'intervention de la causalité efficiente, l'autorité ecclésiastique, qui peut seule, à l'exclusion de tout autre pouvoir, donner naissance et continuité à l'*ens juridicum* du bénéfice.

Notons en passant cette caractéristique intéressante de la *perpétuité* du bénéfice ; mais gardons-nous de l'entendre en un sens *personnel* absolu qui ne serait pas exact. Il est très vrai que le détenteur d'un bénéfice en perçoit les revenus tant qu'il

[1] A ceux de nos lecteurs qu'intéresserait davantage ce point d'histoire, nous conseillons vivement la lecture des six chap. consacrés aux *Biens du clergé sous l'ancien Régime* par J. Guiraud dans le 3e vol. de son *Histoire partiale, Histoire vraie* (Paris, Beauchesne).

en est titulaire, et vrai aussi que, régulièrement parlant, la concession du titre doit être *ad vitam* (can. 1438). Mais, comme le « bénéficiaire » tient tous ses droits de son titre, et non de mérites ou considérations propres à sa personne, la perte éventuelle du titre (démission, privation, etc.) entraîne pour lui la cessation simultanée de l'office et du droit temporel, lesquels n'en restent pas moins toujours *in perpetuum* annexés l'un à l'autre. De sorte que la *perpétuité* est une note qui *essentialiter* appartient au bénéfice en soi, bien qu'elle s'applique *participative* au bénéficiaire ; et cela régulièrement parlant, disions-nous, parce que tel est l'esprit du droit et le désir de l'Eglise sur ce point-là. Il arrive cependant que, pour certaines raisons de circonstances majeures, l'autorité ecclésiastique reconnaisse très bien *ex parte personæ* la « temporalité » de certains bénéfices, qui sont dits bénéfices manuels ou *ad nutum,* sans qu'ils perdent pour cela leur note intrinsèque de perpétuité essentielle.

Sources financières des bénéfices. — Nous abordons ici un point où nous aurons à signaler quelques nouveautés dans l'évolution de la discipline de l'Eglise en matière bénéficiale. Donnons d'abord le texte du très important canon 1410 :

CANON 1410. — Dotem beneficii constituunt sive bona quorum proprietas est penes ipsum ens juridicum, sive certæ et debitæ præstationes alicujus familiæ vel personæ moralis, sive certæ et voluntariæ fidelium oblationes quæ ad beneficii rectorem spectent, sive jura, ut dicitur, stolæ intra fines taxationis diœcesanæ vel legitimæ consuetudinis, sive chorales distributiones, exclusa tertia earumdem parte, si omnes reditus beneficii choralibus distributionibus constent.

Nos vieux canonistes d'ancien régime, les très vieux surtout, n'auraient pas accueilli sans quelque surprise le texte qu'on vient de lire. Autrefois, l'on ne connaissait guère comme sources financières des bénéfices que les *fondations,* le plus souvent réalisées sous forme de donations entre vifs ou testamentaires, et, d'une façon générale, les bénéfices étaient constitués *ex bonis Ecclesiæ,* si bien même que tous nos bons canonistes, même récents, faisaient figurer cette expression *ex bonis Ecclesiæ* dans leur définition classique du bénéfice : « *Jus perpetuum percipiendi fructus* EX BONIS ECCLESIÆ... etc. »

Or, voilà que cet « *ex bonis Ecclesiæ* » disparaît dans la définition du *Codex,* qui ne parle plus que de *reditus* tout court, sans faire allusion à leur origine. Ce détail vaut d'être remarqué, et il s'explique sans peine pour qui lit attentivement le texte très étudié du can. 1410.

L'Eglise n'est plus comme autrefois librement propriétaire. Elle a été, en ces derniers temps, un peu partout, plus ou moins dépouillée de ses biens temporels, et l'on sait à quelle douloureuse indigence l'a réduite sur ce point-là l'infâme confiscation universelle qui a été la conséquence de la loi de Séparation chez nous, et comment nos persécuteurs ont, non seulement volé et supprimé les fondations existantes, mais rendu impossibles les fondations pour l'avenir. Notre Législateur n'a pas, pour autant, renoncé au régime canonique des bénéfices : il l'a seulement quelque peu modifié en multipliant, suivant l'exigence des conjonctures présentes, les sources où ils peuvent encore s'alimenter sans perdre leur caractéristique essentielle de stabilité.

C'est chose d'ailleurs, au fond, et malgré tout, relative, que cette assurance indéfinie de rentes garanties à l'avance. Les meilleurs placements, les plus solides fondations elles-mêmes, — on l'a bien vu, — ne sont pas à l'abri de tous fâcheux aléas. Aussi l'Eglise, qui n'ignore point la mobilité des choses humaines, n'a-t-elle pas entendu en un sens absolu la perpétuité du bénéfice. Elle cherche à procurer à ses ministres des ressources *fixes* dont la régularité automatique, et de soi indéfinie, leur laisse le loisir de se livrer tout entiers aux besognes de leur office sans être exposés à se demander où et comment ils pourront trouver la subsistance temporelle du lendemain. Il y a donc encore vérification de la définition du bénéfice là où, quelle que soit leur provenance, des revenus *certains* sont assurés, de façon régulière et stable, comme propriété annexe d'un titre d'office ecclésiastique déterminé (évêché, canonicat, cure).

De là l'énumération des sources financières possibles du bénéfice à l'heure actuelle, détaillée au can. 1410 de façon assez large pour répondre aux conditions variables des différents pays du monde quant à la subsistance temporelle du culte et de ses ministres.

1° Cas ancien et normal de « *biens d'église,* » *quorum proprietas est penes ipsum ens juridicum* (propriétés immobilières, fondations, rentes perpétuelles, etc.).

2° *Prestations particulières, familiales.* — *Certæ* et *debitæ,* dit le texte, certaines et convenables ; *certaines,* hors de conteste et de tout danger de reprise éventuelle, et voilà le caractère de stabilité que réclame le bénéfice. Une aumône passagère, même considérable, à moins qu'elle ne fût un capital susceptible d'assurer perpétuellement la rente voulue, ne suffirait pas. Il faut que l'office soit *doté,* et donc que la prestation ou les prestations soient véritablement une dot au sens économique usuel du mot. De plus, ces prestations doivent atteindre une proportion raisonnablement suffisante pour que précisément il y ait dotation *convenable* de l'office, sans quoi une contribution partielle, trop courte, ne saurait par elle-même être acceptée comme constitutive canonique du bénéfice, quoique néanmoins celui-ci puisse très bien résulter de plusieurs prestations en soi insuffisantes, mais dont l'ensemble fournirait la dotation *certa* et *debita* que réclame le *Codex.*

Le texte dit encore : *alicujus familiæ vel personæ moralis,* toujours pour la même raison, la continuité et perpétuité de la prestation ne pouvant être assurée que par un donateur qui se survit à lui-même, c'est-à-dire par un être à durée juridique continue comme une famille, la personnalité morale d'une association, etc.

3o *Les oblations des fidèles.* — Moins solidement garanties comme sources de revenus que les prestations précédentes, et surtout que les fondations proprement dites, les oblations volontaires des fidèles, sous des conditions déterminées, peuvent encore présenter une certitude et une régularité de durée suffisantes pour entrer dans la constitution canonique d'un titre bénéficial. Mais il faut avec soin distinguer deux sortes d'oblations : les régulières, sur lesquelles avec pleine assurance l'on peut compter, et les irrégulières ou purement accidentelles, qui dépendent absolument des caprices d'une générosité tout aléatoire, dont l'on ne saurait dire par conséquent qu'elles sont des rentes certaines à l'avance. Par régulières, — et nous devrions ajouter « titulaires, » — nous entendons les oblations volontaires des fidèles *quæ ad beneficii rectorem spectent,* qui reviennent en attribution propre et personnelle au titulaire du bénéfice (v. g. au curé), et non point celles qui sont destinées à l'église, aux frais du culte, au vicaire, etc., et encore faut-il qu'elles soient, au moins dans leur moyenne courante, assez régulières pour constituer un revenu de fixité morale suffisante. Les Evêques pourront parfois sur ce point-là se trouver embarrassés, la distinction des offrandes régulières et purement adventices n'étant pas toujours bien facile à établir. Il leur appartiendra de trancher, à l'occasion (en cas par exemple d'érection d'un nouveau canonicat, d'une nouvelle cure), ces sortes de difficultés conformément à la lettre et à l'esprit du droit d'après le can. 1410.

4o *Les droits d'étole.* — Par *jura stolæ,* en tant qu'ils sont autre chose que les oblations volontaires précédentes, personnellement attribuables au titulaire, il faut entendre tous les émoluments afférents à l'exercice de la charge pastorale, tous les revenus « casuels, » ou sommes d'argent versées par les fidèles, suivant les exigences de la taxe diocésaine ou de quelque coutume légitime. Ce sont là encore, en effet, des revenus dont on peut dire qu'ils sont certains, encore que leur quantité mathématique puisse varier dans des limites assez élastiques, mais non pas au point de tomber audessous d'un minimum qui compromettrait notablement la suffisance pécuniaire du bénéfice.

Autrefois ces perceptions casuelles n'avaient que peu ou pas du tout de raison d'être, les titulaires étant par avance suffisamment rentés. Ces anciennes contributions globales consolidées n'existant plus, on a dû les remplacer par le mode actuel de contributions « casuelles » perçues *toties quoties* à l'occasion de certaines œuvres du ministère ecclésiastique. C'est toute la différence, et, malgré ce qu'a d'apparemment variable et aléatoire ce système de revenus, il n'en constitue pas moins une source régulière de subsistance temporelle, sous réserve des fluctuations inévitables, en plus ou moins, de la somme finale perçue à titre de *jura stolæ.*

Il va sans dire que l'on doit faire entrer dans le bénéfice toutes les sources normales qui concourent en fait à l'alimenter. C'est un budget à établir parfois sur chapitres différents et multiples, mais qui reste enfin canoniquement suffisant, si par exemple du concours des trois sources qu'on vient d'énumérer (prestations, oblations, casuel), résulte la dot *certa et debita* que réclame normalement le *Codex* pour constituer l'élément temporel du bénéfice.

5o *Distributions chorales.* — C'est de canonicats et de chanoines qu'il s'agit ici. Dans le cas où le « traitement » des chanoines consiste exclusivement en distributions chorales, ces distributions, malgré leur caractère au premier abord morcelé et accidentel, peuvent cependant répondre encore à la notion essentielle de prébende ou bénéfice canonial. Un tiers étant mis de côté pour être partagé entre les « présents au chœur, » les deux autres tiers restent comme revenu stable et régulier, donc certain, et cela suffit pour la notion canonique de bénéfice. Nous reviendrons sur cette question des prébendes canoniales quand nous parlerons des Chapitres.

Fonctions et droits temporels qui ne sont pas des bénéfices. — Pour accentuer davantage la notion exacte, et très particulière, du bénéfice, le *Codex* prend soin d'énumérer un certain nombre de fonctions et de droits temporels qui, malgré l'illusion possible de l'apparence, ne sont cependant pas en droit de vrais bénéfices.

CANON 1412. — Licet aliquam cum beneficiis similitudinem præseferant, in jure tamen beneficii nomine non veniunt :

1o Vicariæ parœciales non in perpetuum erectæ ;

2o Capellaniæ laicales, quæ scilicet erectæ non sunt a competente auctoritate ecclesiastica ;

3o Coadjutoriæ cum vel sine futura successione ;

4o Pensiones personales ;

5o Commenda temporaria, id est concessio redituum alicujus ecclesiæ aut monasterii alicui facta ita ut, eo deficiente, reditus ipsi ad ecclesiam vel monasterium revertantur.

A part les chapellenies laïques dont le défaut radical est de n'avoir pas été instituées par l'autorité ecclésiastique, tous les cas ici énumérés présentent la même note de durée limitée qui ne s'accorde pas avec la « perpétuité » que réclame le bénéfice. Vicariats paroissiaux, coadjutoreries, pensions personnelles et commendes temporaires sont, en effet, des fonctions et droits temporels

dépourvus de la continuité en soi indéfinie qui est une caractéristique essentielle du titre bénéficial et de ses propriétés canoniques. Mais ce sont là détails techniques d'ordre tout particulier où nous n'avons pas à entrer.

Erection des bénéfices. — Nous ne dirons rien de la division classique des différentes sortes de bénéfices. Deux mots seulement de leur érection.

CANON 1415. — § 1. Beneficia ne erigantur, nisi constet ea stabilem et congruam dotem habere, ex qua reditus perpetuo percipiantur ad normam can. 1410.

§ 2. — Si dos in numerata pecunia constituatur, Ordinarius, audito diœcesano administrationis Consilio de quo in can. 1520, curare debet ut quamprimum collocetur in tutis et frugiferis fundis vel nominibus.

§ 3. — Non prohibetur tamen, ubi congrua dos constitui nequeat, parœcias aut quasi-parœcias erigere, si prudenter prævideat ea quæ necessaria sunt aliunde non defutura.

L'autorité ecclésiastique seule a qualité pour ériger les bénéfices. Chaque Ordinaire, sur son territoire, érige les bénéfices ressortissant à sa juridiction (Can. 1414). Sur ces érections de bénéfices *non consistoriaux* par autorité des Ordinaires, le *Codex* nous donne au can. 1415 qu'on vient de lire trois précisions intéressantes :

§ 1. — Notons ici l'emploi d'une formule qui éclaire la définition du bénéfice et les explications dont nous l'avons accompagnée. En règle générale, avant de procéder à l'érection d'un bénéfice, il faut s'assurer qu'il a *stabilem et congruam dotem, ex qua reditus perpetuo percipiantur*. Les revenus doivent être convenables, stables, perpétuels. C'est précisément le commentaire que nous avons donné des conditions requises pour la dot canonique du bénéfice. La première (revenus *convenables)* est, comme on va le voir au § 3, susceptible d'une interprétation élastique très large en cas de nécessité. Les deux autres s'entendent plus strictement.

§ 2. — Si la dot consiste en capital numéraire, il faut tout de suite en opérer le « placement » de manière sûre et avantageuse. A noter que pour cette opération l'Ordinaire reçoit défense d'agir seul : il doit consulter le Conseil d'administration que le *Codex* l'oblige à avoir auprès de lui (Can. 1520). C'est une précaution utile qui ne peut qu'augmenter les garanties d'une bonne gestion administrative, tout en déchargeant notablement l'Ordinaire des lourdes responsabilités qui lui incombent sur ce point-là.

§ 3. — Le droit à des revenus stables est de l'essence même du bénéfice. Mais l'on sait, hélas ! qu'il y a loin quelquefois du droit au fait de son actuel et normal exercice.

C'est bien d'avoir droit à des rentes ; ce serait mieux d'avoir les rentes aussi, et, pour autant qu'il dépend d'elle, l'Eglise entend bien que le droit ne soit pas ici un appel sans écho. Et pourtant, s'il arrive que l'écho s'affaiblisse jusqu'à devenir à peine sensible, l'appel n'en reste pas moins une réalité, et c'est encore quelque chose. C'est même canoniquement beaucoup, et ce peut être assez, quand il s'agit de cette chose sacrée à priori, et en soi, qu'est un droit, un titre, avec le cortège inaliénable de ses propriétés. Ceci explique la rédaction, apparemment surprenante, du § 3 où il est dit que l'Ordinaire peut encore ériger ces titres bénéficiaux des paroisses et des quasi-paroisses même *ubi congrua dos constitui nequeat*, à la condition cependant qu'on puisse prévoir prudemment quelque autre moyen de pourvoir aux nécessités de ces érections. Le défaut de fixité et de régularité dans les ressources n'empêche point la perpétuité du titre ainsi que du droit temporel qui s'y trouve radicalement annexé. Nous aurons plus tard à faire application de ce point exceptionnel de doctrine bénéficiale au cas des canonicats sans prébendes.

Le droit de patronage. — Le *jus patronatus* a joué un grand rôle dans l'ancienne discipline canonique des bénéfices. Le *Codex* le supprime pour l'avenir ; et depuis longtemps déjà il n'existe plus chez nous. Malgré cela nous en voulons dire quelques mots, ne fût-ce qu'à titre historique, et pour ceux qui nous lisent en pays où subsiste encore le droit de patronage. Du reste, il est intéressant de voir comment le droit nouveau essaie de le remplacer.

Voici d'abord la définition :

CANON 1448. — Jus patronatus est summa privilegiorum, cum quibusdam oneribus, quæ ex Ecclesiæ concessione competunt fundatoribus catholicis ecclesiæ, cappellæ aut beneficii, vel etiam eis qui ab illis causam habent.

Il est tout naturel que l'Eglise se montre reconnaissante des libéralités de ses bienfaiteurs. C'est ce qu'elle fait, en forme toute particulière, dans le cas d'une fondation d'église, de chapelle ou de bénéfice quelconque. Le généreux donateur reçoit alors des privilèges dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle en langue canonique le *droit de patronage*. Parmi les principaux de ces privilèges, énumérés au can. 1455, vient en première ligne le droit accordé au « patron » de choisir à son goût et de *présenter* le titulaire de la fondation. C'était là, comme bien l'on pense, un privilège à grosses conséquences et dont l'exercice n'a pas toujours été sans susciter de graves conflits entre le patron, laïque le plus souvent, et l'Ordinaire moralement obligé de se montrer conciliant dans l'admission de sujets qu'il eût préféré ne point voir présentés, sous cette forme gênante, à son acceptation.

De plus, comme le droit de patronage pouvait, à la manière des droits réels ordinaires, se transmettre aux ayants-cause du patron, il est arrivé que les successeurs ou héritiers de celui-ci n'étaient

plus assez bons catholiques, ni « simpliciter » assez catholiques et religieusement bien disposés pour apporter les sentiments de foi et de pieuse discrétion qu'il aurait fallu dans une affaire où des intérêts spirituels sont engagés.

Pour ces raisons assez justifiantes, et d'autres encore, les Ordinaires souhaitaient voir l'indépendance de leur gouvernement pastoral allégée de ce poids lourd qui en paralysait fâcheusement l'exercice, en un temps surtout où la décadence des mœurs chrétiennes rendait de plus en plus rares les titulaires de patronat dignes de la confiance et de l'estime de l'Eglise comme autrefois. Aussi ne faut-il point s'étonner que le *Codex* ait apporté au mal le remède qu'il appelait, en ses can. 1450, 1451, où, en même temps qu'il supprime le droit de patronage, il suggère des moyens de le remplacer pour l'avenir, et, si possible, pour le passé aussi.

CANON 1450. — § 1. Nullum patronatus jus ullo titulo constitui in posterum valide potest.

§ 2. — Loci autem Ordinarius potest :

1° Fidelibus qui ex toto vel ex parte ecclesias extruxerint vel beneficia fundaverint, spiritualia suffragia, eorum liberalitati proportionata, concedere vel ad tempus vel etiam in perpetuum ;

2° Fundationem beneficii admittere ea adjecta conditione ut beneficium prima vice conferatur clerico fundatori vel alii clerico a fundatore designato.

CANON 1451. — § 1. Curent locorum Ordinarii ut patroni, loco juris patronatus quo fruuntur aut saltem loco juris præsentandi, spiritualia suffragia etiam perpetua pro se suisve acceptent.

§ 2. — Si patroni id noluerint, eorum jus patronatus canonibus qui sequuntur, regatur.

Ainsi, pour l'avenir plus de *jus patronatus*. Tout au plus les Evêques pourront-ils admettre que, pour la première fois seulement, le fondateur d'un bénéfice, s'il est laïque, en désigne le titulaire, et, s'il est clerc, soit installé lui-même dans sa fondation. En cas de fondation totale ou partielle d'église ou de bénéfice, les Evêques, à titre de gratitude ou de récompense, pourront offrir aux donateurs l'avantage de suffrages spirituels temporaires ou perpétuels suivant les cas.

Quant au passé, l'Eglise, respectueuse des droits sacrés de la justice, se garde de porter aucune atteinte aux droits et privilèges existants. Il y a eu convention bilatérale à l'origine de la fondation patronale ; ce contrat, loi absolue des parties, reste intangible, tant que le détenteur du droit de patronage n'y a pas volontairement renoncé, ce qu'il peut toujours faire, comme aussi il est toujours libre d'en exiger la stricte exécution.

Le *Codex*, donc, prie les Evêques de tenter une démarche auprès des patrons afin de les amener à renoncer, sinon à tous leurs privilèges, au moins au droit de présentation, en échange duquel des suffrages spirituels pourraient leur être offerts. Mais, si cette tentative reste infructueuse, le patron garde alors tous ses droits et il les exerce conformément aux règles canoniques codifiées dans les can. 1452 à 1470. Ces 18 canons constituent la législation actuelle du droit de patronage, surtout en ce qui concerne la présentation du titulaire. Nous y renvoyons ceux qui peuvent avoir des raisons de s'y intéresser.

Seul, le dernier canon de ce chapitre *De Jure patronatus* mérite encore de nous arrêter un instant.

CANON 1471. — Si cui Sedes Apostolica sive in concordatis sive extra concordata indultum concesserit præsentandi ad ecclesiam vacantem vel ad beneficium vacans, non inde jus patronatus oritur, et privilegium præsentationis strictam interpretationem pati oportet ex tenore indulti.

La faveur accordée par l'Eglise, v. g. aux gouvernements civils, de nommer aux évêchés ou autres bénéfices vacants n'est pas sans analogie avec le droit de patronage. Il y a dans les deux cas *présentation* d'un candidat par qui de droit, et *institution* canonique correspondante du côté de l'Eglise. Ce n'est cependant qu'une analogie, dont le *Codex* n'entend pas qu'on outrepasse les limites. La concession faite ainsi aux gouvernements, ordinairement par voie concordataire, est moins un droit strict qu'un privilège, que l'Eglise s'engage à respecter fidèlement, c'est entendu, mais qu'elle déclare n'avoir point les caractéristiques juridiques du droit de patronage ; et cette déclaration ne sera pas sans suggérer d'utiles commentaires aux futurs canonistes théoriciens du droit concordataire.

La collation des bénéfices. — C'est la matière d'un long chapitre (Can. 1431-1447). Nous n'y insisterons pas. Trois sortes de bénéfices séculiers nous intéressent en France : les évêchés, les canonicats et les cures. Des évêchés nous n'avons rien à dire ; des canonicats il sera parlé à propos des Chapitres ; et des cures nous avons dit déjà tout ce qu'il y avait de plus pratiquement utile à rappeler d'après le *Codex*.

Droits et devoirs des bénéficiers. — Deux mots maintenant, avant de finir, à propos des droits et devoirs des bénéficiers.

Aussitôt qu'il a pris possession de son bénéfice, le titulaire entre en jouissance de tous les droits spirituels et temporels qui s'y rattachent et assume aussi par là-même les obligations dont il est grevé, le tout conformément à la nature et aux conditions initiales d'érection ou de fondation du bénéfice.

Parmi les obligations du bénéficier se trouve celle de donner aux pauvres ou aux bonnes œuvres le superflu de son bénéfice :

CANON 1473. — Etsi beneficiarius alia bona non beneficialia habeat, libere uti frui potest fructibus beneficialibus qui ad ejus honestam sustentationem sint necessarii ; obligatione autem tenetur impendendi superfluos pro pauperibus aut piis causis.

Rien de nouveau ; c'est la solution casuistique donnée communément par tous nos auteurs de théologie morale et de droit. Le bénéficier, quelle que soit par ailleurs sa fortune personnelle, est toujours libre de prélever sur les revenus de son bénéfice tous les frais de son honnête sustentation temporelle, exactement comme s'il n'avait pas d'autres ressources ; et c'est seulement dans le cas où, toutes dépenses de vie courante ainsi soldées, il lui resterait du superflu « bénéficial », qu'il aurait l'obligation de le donner aux pauvres ou aux œuvres pieuses.

Cette hypothèse qui pouvait se réaliser jadis au temps des grasses prébendes n'est plus guère, hélas ! chez nous qu'un souvenir historique. Rarement nos chanoines et curés de France auront l'occasion de mettre en pratique la loi canonique du superflu !

Par contre, les curés sont toujours tenus, ainsi que nous l'avons dit déjà dans un autre article, de dire la messe *pro populo,* malgré l'exiguïté des ressources de leur titre curial, « *omni exiguitatis redituum excusatione aut alia quavis exceptione remota.* » (Can. 339).

* * *

Nous ne voulions qu'effleurer cette théorie canonique des bénéfices, en raison de son importance pratique très restreinte chez nous en France à l'heure actuelle, et sans doute pour longtemps encore. Le lecteur désireux de la mieux connaître en trouvera tous les détails minutieusement précisés dans le *Codex.*

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La vie étant devenue sans exagération au moins trois fois plus chère et par conséquent l'argent ayant perdu pratiquement les deux tiers de sa valeur, n'y a-t-il pas lieu de multiplier par 3 les chiffres donnés par les théologiens pour fixer quand il y a péché *mortel* en matière de justice ?

R. — C'est tout à fait notre avis. La fixation de la matière grave en justice est chose on ne peut plus relative, non pas certes toujours relative à la fortune plus ou moins grande des individus, mais relative au coefficient économique normal de la vie courante pour un milieu donné.

Les théologiens distinguent *materia absolute gravis* et *materia relative gravis,* et, partant de cette très juste considération que, dans le vol v. g., il faut tenir compte du préjudice causé, non seulement à l'individu volé, mais aussi à l'ordre social, à l'équilibre de la moralité publique, ils enseignent qu'il est une certaine limite au delà de laquelle une matière est grave *simpliciter, absolute,* pour tout le monde, indépendamment de la fortune du propriétaire lésé. Ainsi, un billet de 1.000 francs est toujours *materia gravis,* fût-il dérobé à un millionnaire. Nous disons 1.000 fr., non pour proposer un chiffre, mais pour mieux fixer les idées dans un exemple clair.

La gravité de la matière, au contraire, est dite *relative gravis* quand on l'estime d'après le préjudice « réel » causé à celui qui pâtit de l'injustice. Ainsi, 2 francs est matière légère par rapport à un propriétaire riche, même moyennement aisé. Cette somme, par contre, pourrait être matière grave s'il s'agissait d'un indigent.

Comme il est pratiquement impossible d'établir une échelle de gravités proportionnelles à tous les cas qui peuvent se présenter, on est convenu de prendre une moyenne applicable à la grande majorité des cas, tout en réservant une marge élastique à des évaluations en plus ou en moins dans les cas exceptionnels de gros riches et de malheureux pauvres.

C'est ainsi qu'en France il était reçu, dans l'opinion courante des théologiens et des fidèles, que la somme de 5 francs constituait la moyenne normale de la matière grave ; mais les théologiens et les fidèles d'autres pays s'en tenaient à une autre moyenne, à celle qui convenait à leur milieu économique, de là v. g. un chiffre supérieur en Amérique, inférieur en Italie.

C'est la fixation de cette moyenne chez nous à l'heure actuelle qui fait l'objet de la présente consultation. Avec notre correspondant nous n'hésitons pas à conclure qu'elle doit être notablement élevée, pour répondre aux modifications profondes que subit à l'heure actuelle la vie économique en France. On dit couramment que tout a triplé et que l'échelle des valeurs d'achat et d'échange doit conséquemment être modifiée d'après le coefficient 3. Cette précision arithmétique n'est peut-être pas tout à fait ni surtout universellement exacte. Le coefficient 3 de majoration est tantôt trop fort et tantôt trop faible, suivant les denrées et valeurs qui sont en cause. Néanmoins, comme il faut bien en pareil sujet s'arrêter à une *moyenne,* le chiffre 3 nous paraît pouvoir être prudemment adopté, et la matière courante grave portée de 5 à 15 francs.

Voici d'ailleurs comment raisonnent nos anciens auteurs de théologie morale (par « anciens, » nous voulons dire antérieurs à la guerre) :

« *Relative gravis censetur materia quæ ei cui aufertur pro conditione sua in die sufficiat ad sui suorumque convenientem sustentationem ; nam propter ablationem rei quæ ad convenientem unius diei sustentationem (ad victum, vestitum et habitationem) sufficiat, quilibet graviter invitus censetur.* » (Noldin, *De præcept.*, 406).

« *Materiam gravem Doctores communiter illam esse statuunt quæ domino ad suam suæque familiæ sustentationem uno die sufficeret, computando, non solum victum, sed etiam vestitum et habitationem.* » (Ærtnys, lib. III, 287).

« *Pro relativa norma gravis materiæ multi statuunt quantitatem lucri diurni, vel eam quantitatem qua pater familias ad diurnam sustentationem suam cum familia indiget, quæ quidem norma pro ordinaria hominum conditione, quæ et nimiam paupertatem et abundantes divitias excludat, non videtur incongrua.* » (Lehmkuhl, I, 931).

« *Materia furti respective gravis per se loquendo est pretium quod requiritur ad sustentationem competentem unius diei illius personæ cui aufertur.* » (Bucceroni, I, 1299).

Après avoir rappelé la règle générale ci-dessus formulée dans tous les auteurs après S. Alphonse, Génicot ajoute : « *Graviter peccat ille qui operario diurnam mercedem seu salarium furetur, cum, saltem regulariter, salarium æquivaleat diurnæ sustentationi operarii cum familia sua.* » (Génicot, I, 507).

C'est toujours, partout, à peu près la même note, le même principe d'appréciation : d'où le barême, d'ailleurs très élastique, établi par nos auteurs pour certaines catégories sociales plus nettement spécifiées : pauvres, ouvriers, bourgeois, moyens riches, très riches, colossalement riches. Et déjà tous faisaient remarquer que l'ancien barême du temps de S. Alphonse devait être notablement changé (doublé au moins) en raison de la diminution survenue dans le pouvoir d'achat de l'argent. Tout cela, évidemment, sous réserve formelle de modifier au confessionnal les chiffres du barême suivant la considération très relative, et infiniment variable, des cas qui pourraient se présenter.

La fixation des chiffres est chose extrêmement malaisée et sujette à caution en pareille affaire. Aussi le confesseur, tout en les prenant pour base normale de ses jugements, doit-il être prêt à s'en affranchir pour les majorer ou les diminuer suivant les « espèces » soumises à son jugement.

Quand donc nous disons que *actuellement* le coefficient 3 de majoration peut être accepté comme règle dans les restitutions obligatoires *sub gravi*, nous n'entendons nullement donner à cette détermination arithmétique une signification générale pratique qu'il est à priori impossible de lui attribuer. Sous le bénéfice de cette très expresse réserve, nous ne voyons point d'inconvénient à modifier comme suit l'ancien « tarif » d'avant-guerre pour la matière grave *in furto* :

A) Matière absolute *gravis* : en France, en Europe, dans tous les pays surtout gravement affectés par la guerre, 100 fr. (autrefois 25, 30, 35 suivant les auteurs). — Pour l'Amérique, ce chiffre devrait être encore augmenté ainsi qu'il l'était déjà par rapport à nos pays d'Europe.

B) Matière relative *gravis* :

a) Respectu pauperum ex eleemosyna viventium, entre 1 et 3 fr. (ici il faut hésiter devant la majoration, le cas de ces indigents absolus ne se trouvant pas favorisé « régulièrement » dans les mêmes proportions que les autres par l'abondance du numéraire) ;

b) Respectu operariorum, 10 fr. (autrefois 3 fr.) ; et il est aujourd'hui peu d'ouvriers dont le salaire quotidien soit inférieur à 15 fr. ;

c) Respectu mediocriter divitum, gens simplement à l'aise, mais étroitement à l'aise : 15 fr. (autrefois 5 fr.) ;

d) Respectu divitum, vrais riches, nouveaux riches : 25 à 30 fr. (autrefois 8 à 10) ;

e) Respectu magnatum ditissimorum, 50 fr. (autrefois 15 à 20 fr.).

En faisant abstraction des nuances nettement accentuées en plus ou en moins, une somme de 10 à 15 fr. (10 fr. minimum, 15 fr. maximum) peut être considérée comme une moyenne de la matière grave dans la vie économique courante d'aujourd'hui. Par conséquent, sauf indication d'appréciation spéciale, toujours à réserver, répétons-le sans cesse, nous tiendrions cette somme de 15 francs pour une bonne base normale de matière objectivement grave, obligeant *sub gravi* à restitution.

Entendons-nous bien. Toutes ces déterminations numériques n'ont pratiquement leur raison d'être qu'après coup, au confessionnal, pour la restitution. Sans doute, pour des pécheurs avertis, elles peuvent constituer une règle morale objective et entraîner par là-même pour eux péché grave ou péché léger suivant que, dans leur injustice, ils atteignent ou prudemment restent en deçà de la somme connue par eux comme constituant une matière grave.

Mais, peu de gens sont assez informés de cette précision pour en faire la règle de leur conduite morale. Ils volent, et presque toujours font erreur sur la gravité ou la légèreté de la matière de leur injustice. La moralité de leur faute est toute subjective, entièrement fixée par leur *intention*. Ils pèchent comme ils *croient* pécher et non comme ils *devraient* pécher s'ils étaient au courant de ce chapitre de théologie morale. Tantôt ils commettent devant Dieu une faute grave, l'estimant telle, en dérobant au voisin une pièce de 10 sous ; et tantôt, sur fausse formation de conscience, ils ne sont coupables réellement que d'une faute vénielle en dérobant une forte somme, mille francs par exemple, à un très gros riche, v. g. à un Crésus nouveau style qu'ils savent indûment enrichi par des bénéfices de guerre aussi considérables que malpropres dans leurs sources. C'est un cas de « conscience erronée » très fréquent en matière de justice, surtout chez les enfants et en certains milieux peu chrétiens, d'éducation morale rudimentaire.

Mais, au confessionnal, le prêtre n'a pas que l'absolution à faire tomber sur leur faute, que l'erreur de leur jugement à réformer. Il doit, c'est entendu, les juger au point de vue « culpabilité, » comme Dieu les juge, tels qu'ils sont, suivant leur

individuelle intention et accepter comme graves ou comme légères les injustices qu'ils accusent de bonne foi avec la caractéristique morale qu'ils y ont attachée. Il doit aussi, c'est entendu encore, rectifier leur jugement faux, et, *pour l'avenir*, leur montrer, en faisant intervenir la considération objective de la matière, où serait pour eux, désormais mieux instruits, la faute grave et la faute légère.

Cela fait, reste à résoudre le problème de la *restitution* qui est tout autre, qui est tout objectif, et n'a rien à voir, en cas d'*ablatio rei alienæ*, avec la culpabilité morale subjective de l'injustice commise. — C'est alors que se pose le *dubium :* y a-t-il *in casu* obligation grave de restituer ? Et ce *dubium* trouve finalement sa résolution dans une considération de chiffres, dans la considération *objective* de la gravité quantitative du tort fait au prochain par le vol. Peu importe l'intention, peut-être innocente devant Dieu, de celui qui en est l'auteur. *Res clamat domino ;* il faut rendre et il faut rendre sous peine de péché grave, et donc de refus d'absolution, s'il n'y a pas au moins sérieuse promesse, quand, en raison d'une matière grave, la restitution est obligatoire *sub gravi.*

Pour la troisième fois, nous éprouvons le besoin d'insister encore, avant de quitter ce délicat problème de la restitution, sur les nombreux *per accidens* dont il fourmille dans la réalité pratique des choses. Il est, parmi nos excellents maîtres de la théologie morale, des auteurs qui s'abstiennent à dessein d'entrer dans le détail du « barême » qu'on trouve chez les autres, et cela, disent-ils, parce que les fixations d'un pareil tarif sont à priori impossibles comme règle générale et de nature à supprimer fâcheusement la nécessaire relativité changeante des chiffres suivant la diversité des cas. Nous ne partageons pas leur sentiment quant à cette réserve exagérée. A la condition de prendre les chiffres pour ce qu'ils sont — de simples points de repère et de moyenne, — ils ont leur utilité pour aider le confesseur à déterminer son jugement dans une matière laissée aussi vague et obscure par les principes généraux qui la dominent.

Nous aurions eu scrupule à les présenter, si nous n'étions bien assurés que le lecteur, le confesseur surtout, ne perdra jamais de vue la considération indispensable des circonstances, matérielles, personnelles et sociales, qui, d'un pénitent à l'autre, peuvent modifier beaucoup l'appréciation relative de la matière grave. Ainsi, par exemple, pour ne rappeler que d'un mot en passant ce souvenir de théologie morale, tous les confesseurs savent bien qu'il y a lieu de ne pas s'en tenir à la moyenne quand il s'agit de vols en famille (mari, épouse, enfants, amis, domestiques, etc.), ou encore de *furtula minuta* répétés jusqu'aux limites d'une matière grave ; ils savent aussi qu'il faut, en pareil cas, au point de vue restitution surtout, tenir compte de la pensée du *dominus,* qui tantôt *souffre* gravement et tantôt pas du tout d'un même larcin, tantôt est fortement *invitus* et tantôt en disposition de ne pas réclamer strictement son dû, etc., etc., toutes considérations qui peuvent efficacement peser sur le jugement du confesseur et, pour un vol quantitativement identique, modifier du tout au tout sa décision sur les deux *dubia* de la restitution : 1° Y a-t-il obligation grave de restituer *in casu ?* 2° Que convient-il de restituer ?

Enfin, une dernière réflexion s'impose. A des prêtres nous parlons le langage technique de la théologie morale. Ce n'est pas une raison pour jeter inconsidérément nos solutions casuistiques dans le public, trop souvent disposé à les mal comprendre. En particulier, nous estimons qu'une certaine prudente discrétion s'impose sur le point que nous venons de traiter. A notre avis, il n'est pas du tout certain que le présent état de choses économique doive dans l'avenir durer longtemps et persévérer tel quel de façon normale. S'il vient à se modifier, comme cela s'est vu après maintes perturbations publiques analogues, dans le sens d'un retour à une plus-value de l'argent, et donc à une vie économique moins chère, notre « barême » serait à rectifier ; mais cette rectification pourrait se trouver malaisée du côté de l'opinion publique si on l'avait accoutumée trop vite aux estimations majorées que commandent les nécessités transitoires de la crise actuelle. Aussi, pour éviter cet inconvénient, convient-il de le prévoir et de n'user provisoirement qu'à titre temporaire, discrètement, et de façon tout individuelle, de la doctrine casuistique pratique qu'il nous a paru utile de préciser à l'usage surtout des confesseurs.

Q. — Peut-on appliquer à la seule communion *solennelle,* comme elle se pratique en France, le § 5 du can. 854, ou faut-il l'entendre de la *première* communion des enfants ?

R. — A la question ainsi nettement posée nous n'hésitons pas à répondre non moins nettement que le § 5 vise la *première* communion et point du tout la communion *solennelle.* Et voici nos raisons, tirées du texte d'abord, et ensuite des références qui l'accompagnent dans l'édition complète du *Codex.*

A) Le texte d'abord. — Can. 854, § 5 : « *Parocho autem est officium advigilandi, etiam per examen, si opportunum prudenter judicaverit, ne pueri ad sacram Synaxim accedant ante adeptum usum rationis vel sine sufficienti dispositione ; itemque curandi ut usum rationis assecuti et sufficienter dispositi quamprimum hoc divino cibo reficiantur.* »

Le curé a charge de veiller à ce que les enfants ne communient pas 1° avant l'âge de raison, 2° sans dispositions suffisantes. Or, ce sont là deux conditions connexes, également essentielles et requises toutes les deux pour la première communion des tout petits. Le curé est chargé de veiller sur l'une et l'autre dans la circonstance où le *Codex* les réunit comme nécessaires, et cette circonstance est

clairement précisée dans l'expression *ante adeptum usum rationis.*

De plus, sa vigilance a pour objet le contact de l'enfant avec l'Eucharistie, *ne pueri ad sacram Synaxim accedant :* or c'est bien du *premier* contact qu'il s'agit, les autres qui surviennent postérieurement supposant 1° que l'enfant a déjà l'âge de raison, et 2° qu'il est déjà suffisamment disposé par le fait de *la* ou *des* communions précédentes.

Et vraiment, l'on ne conçoit pas que le *Codex* fasse au curé un devoir de veiller à l'âge seulement de la communion solennelle, sur la préparation eucharistique minima d'enfants qui ne sont plus à préparer *ut ad sacram Synaxim accedant.*

Le *Codex* d'ailleurs ignore ou veut ignorer notre usage français des communions solennelles à 10 ans et plus : il légifère sur le point de droit commun de la première communion des enfants. Le § 4 qui précède, et dont le § 5 n'est que la suite et le complément, parle expressément *de sufficienti puerorum dispositione ad* PRIMAM *communionem,* et le contexte du canon 854 tout entier ne vise pas autre chose que les précautions à prendre pour la première communion des enfants, et aussi, bien entendu, le devoir qu'on a de les y admettre *quamprimum* quand ils sont *usum rationis assecuti et sufficienter dispositi.*

B) Un mot, maintenant, des références. On sait avec quel soin le Card. Gasparri a choisi et groupé en notes, au bas des pages, dans l'édition complète du *Codex,* les références d'autorité susceptibles d'éclairer le texte des canons quant à ses sources juridiques et d'en faciliter par là-même l'exacte interprétation. A propos du Can. 854 § 5 qui nous occupe, on trouve cités les documents suivants :

1° Le Concile de Trente, sess. XXI, *de Communione,* cap. IV et can. 4;

2° Benoît XIV, Enc. *Etsi minime,* § 9 (7 fév. 1742) et Const. *Etsi pastoralis,* § II, n. 7 (26 mai 1742);

3° La S. C. *de Propaganda Fide,* 12 janv. 1869;

4° Le *Rituel romain,* tit. IV, c. 1, n. 11.

Et c'est tout. Le décret *Quam singulari* est absent ici, alors qu'on le trouve cité à tous les paragraphes précédents : le § 5 fait seul exception.

Il n'y a sans doute pas lieu d'argumenter beaucoup sur cette constatation de simple carence. Elle est cependant suggestive tout de même et trouve sa naturelle explication dans ce fait que notre § 5 est, non seulement une nouveauté, mais aussi une modification, une correction si l'on veut, apportée au décret *Quam singulari,* où il n'était pas question de l'intervention du curé, introduite par le *Codex* dans l'affaire de la première communion des enfants. Il n'y avait donc pas lieu, et bien au contraire, de citer le *Quam singulari* à propos de cette intervention.

Veut-on savoir ce qu'il y a dans les références ci-dessus indiquées et en quoi elles peuvent prêter appui au § 5 ? Il n'y a qu'à les lire. Les voici :

TEXTE DU C. DE TRENTE : — « *Sancta Synodus docet parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiæ communionem : siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa ætate amittere non possunt.* » (Cap. IV).

« *Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiæ communionem, anathema sit.* » (Can. 4).

1er TEXTE DE BENOÎT XIV : — « *Ut autem ab iis qui in prima sunt ætate sermo instituatur, ad sacram Eucharistiam et Confirmationem admitti plures postulant : pauci enim enixam hanc voluntatem, ac fere impatiens studium non præseferunt. Moneat igitur Episcopus parochos eisque districte præcipiat, ne quis eorum sacrum Eucharistiæ Sacramentum administret et schedulam, ut aiunt, Confirmationis iis tradat, qui graviora fidei et doctrinæ capita et sacramenti virtutem et vim ignorent, vel quia parum in hoc tirocinio profecerint, vel quia ea neglexerint audire quæ ad hujusmodi sacramenta pie riteque suscipienda statis temporibus tradita sunt. Hoc sane pacto primæ ætati satis videri potest consultum.* » (Enc. *Etsi minime).*

2e TEXTE DE BENOÎT XIV : — « *Cum administratio sacramenti Eucharistiæ, quod sub una vel sub utraque specie infantibus in Baptismo et pueris in Missa solent Græci exhibere, nihil contra orthodoxam fidem bonosque mores contineat (dummodo iidem Græci credant firmiterque teneant Communionem hujusmodi non esse necessariam ad salutem, et Baptismum sine Communione valide ac licite posse ministrari) ; quia tamen ad decentiam et reverentiam sacramenti magis expedit, si illud eisdem denegetur : propterea ne Græci, vel Albanenses græci ritus, Eucharistiæ sacramentum sub una vel sub utraque specie infantibus rationis usu carentibus in Baptismo nec pueris in Missa ministrent, interdicimus ac prohibemus.* » (Const. *Etsi Pastoralis).*

TEXTE DE LA PROPAGANDE : — « *Hæc S. Congr. quam maxime optat ut missionarii et ceteri animarum curatores in India pueros ac puellas, cum usum rationis fuerint assecuti, vim et dignitatem S. Eucharistiæ diligentissime edoceant, eo ut, convenienti tempore, divini epuli participes fieri digne mereantur.* »

TEXTE DU RITUEL : — « *Iis qui propter ætatis imbecillitatem nondum hujus sacramenti cognitionem et gustum habent, administrari non debet.* »

Deux idées, deux points de doctrine, se dégagent nettement des textes qu'on vient de lire : 1° il ne faut pas donner la communion aux enfants avant l'âge de raison ; 2° il ne faut pas donner la communion aux enfants qui ont atteint l'âge de raison, avant qu'ils aient acquis une sommaire, mais sérieuse connaissance des « *capita* » fondamentaux de la foi et de la doctrine chrétienne, ainsi que du sacrement d'Eucharistie en particulier.

De l'ensemble de ces textes une impression se

dégage qui, sauf erreur, nous semble peu favorable à la tendance ultra large de certains interprètes du décret *Quam singulari* qui « minimisaient » à l'excès les conditions requises quant à l'âge de discrétion et à la préparation intellectuelle et morale des enfants pour leur admission à la Sainte Table, et cette impression vient à point confirmer l'impression identique qui résulte du can. 854 du *Codex,* de son § 5 en particulier.

De tout cela, texte, contexte et références, nous concluons, comme nous l'avons annoncé au début de cette réponse, que le § 5, ainsi d'ailleurs que le can. 854 tout entier, vise bien la *première* communion des enfants, et qu'il est impossible de renvoyer à la seule communion *solennelle* postérieure l'intervention du curé dont il est parlé au § 5.

— On nous a demandé si le nº V du *Quam singulari* est rappelé au moins implicitement par le can. 854 et si par conséquent il est toujours en vigueur.

Le nº V du *Quam singulari* n'est pas une loi disciplinaire, mais une simple exhortation, qui garde toute sa raison d'être après comme avant le *Codex*. Elle n'a rien à voir avec le § 5 du can. 854, qui ne se rapporte qu'à la *première* communion de l'enfant, soit privée, soit solennelle. Rien n'empêcherait, d'ailleurs, de rattacher ce nº V du *Quam singulari* au can. 1331 du *Codex,* ainsi conçu : « *Præter puerorum institutionem de qua in can. 1330, parochus non omittat pueros, qui primam communionem recenter receperint, uberius ac perfectius catechismo excolere.* »

Nous ne pouvons, par conséquent, que confirmer tout ce que nous avons écrit déjà à propos du can. 854 dans l'*Ami* du 22 janvier.

Q. — Les bonzes d'un endroit construisant leur pagode se trouvèrent à court de briques ; ils s'adressèrent à un établissement religieux qui avait un four à briques, et consentit à leur en vendre à la condition qu'ils les payeraient le double. Longtemps après, reprochant cet acte de coopération au Supérieur de l'établissement religieux, il me répondit : « Père, les bonzes nous faisaient une aumône, ils nous aidaient, puisqu'ils payaient les briques plus cher que les autres. » Cette réponse me parut bizarre. Qu'en dit l'*Ami* ?

R. — La réponse est plus que bizarre : elle est théologiquement insoutenable. Si la coopération était moralement défendue, le prix auquel on la faisait payer ne pouvait en aucune façon la légitimer.

C'est toujours la même erreur populaire, qu'on ne devrait tout de même point rencontrer dans nos milieux religieux et instruits. *La fin ne justifie pas les moyens*. Vos Pères ignorent-ils donc, ou ont-ils oublié le mot célèbre de S. Paul (Rom., III, 8) : *Non faciamus mala ut veniant bona ?* ce qui peut se traduire : il ne faut pas construire une pagode pour en retirer un bénéfice à destination pieuse. Quand une œuvre est mauvaise en soi, objectivement, il ne suffit pas d'avoir une intention bonne pour faire disparaître son immoralité et se la permettre sans péché. Ce n'est pas l'intention qui est la source et la règle de la moralité, c'est la loi, et dans le cas présent la loi naturelle, renforcée par les prohibitions ecclésiastiques qui interdisent la coopération peccamineuse aux œuvres de l'erreur, à la construction d'un temple protestant ou d'une pagode. N'est-ce pas S. Augustin qui dit qu'on ne pourrait même pas se permettre jamais de sauver le monde entier au prix du plus léger mensonge, d'un tout petit péché véniel ?

Les briques ainsi vendues très cher constituaient un joli profit au bénéfice d'œuvres pieuses, et cette considération a tenté vos religieux ! Demandez-leur donc, quand vous aurez l'occasion de les revoir, s'ils oseraient prêter de l'argent à 50 du cent sous prétexte qu'ils consacreraient l'aubaine de cet énorme intérêt *ad majorem Dei gloriam.* Et s'ils vous répondent négativement, ce qui n'est pas douteux, priez-les de vous dire pourquoi le 50 % d'usure leur paraît interdit, mais non le 50 % de pagode, la destination du gain étant également pieuse dans les deux cas. Ils vous répondront, comme nous le faisons pour le moment, que le pureté de l'intention ne lave pas la souillure de l'argent malpropre dans sa source. Voilà pour la critique qu'il convient de faire de la raison, de l'unique raison présentée pour excuser la coopération à la pagode.

Mais cette coopération était-elle en soi illicite ? C'est une autre question, que nous avons supposée résolue par l'affirmative, ainsi que l'ont résolue eux-mêmes les religieux, qui s'en excusent, et l'on ne s'excuse pas d'une action que l'on tient pour honnête. Peut-être que, s'ils avaient été un peu plus avisés et théologiens mieux avertis, ils auraient pu vous dire qu'il n'y avait pas de mal dans le fait même de cette coopération, et donc qu'il était permis de s'y prêter et d'y réaliser un bénéfice commercial, un peu fort sans doute, mais en définitive en soi peut-être excusable.

Nous nous gardons bien de suggérer cette solution comme convenant à « l'espèce » qui est en cause. Nous disons seulement qu'elle était peut-être à envisager et que c'était là le vrai terrain du cas de conscience à trancher, avant de songer même à la considération subsidiaire, très subsidiaire, de ce que l'opération pourrait pécuniairement rapporter.

Les cas de coopération sont très complexes et difficiles à juger, autrement que sur des données suffisamment détaillées. Nous ignorons trop les circonstances de la coopération dont on nous parle ici pour nous permettre de la qualifier moralement dans un sens ou dans l'autre. Aussi bien n'est-ce point là-dessus que l'on nous consulte, mais sur la valeur du motif donné comme excuse, et nous conclurons : Très possible, certain même, que les religieux n'aient pas cru mal agir ; il n'en reste pas moins qu'ils ont fort mal raisonné.

Q. — 1° Toute personne peut et doit baptiser en cas de nécessité. J'ai vu interpréter cela de deux manières : *a)* en cas de nécessité, c'est-à-dire en cas de danger pressant et à défaut de tout prêtre ; *b)* en cas de nécessité, c'est-à-dire en cas de danger, sans qu'on se mette en peine de faire venir un prêtre.

D'après la première interprétation, on doit d'abord s'occuper de faire venir le prêtre, ministre du baptême avant tout autre. D'après la seconde, le curé peut désigner d'avance une personne qui baptisera dans tous les cas de danger, sans qu'on se dérange ou sans qu'on le dérange lui-même.

Qui a raison ?

2° Un enfant pas baptisé est mis en nourrice. Il tombe gravement malade. Les parents défendent qu'on le baptise et *veulent* qu'il meure sans baptême.

Etait-on tenu de le baptiser quand même ? Génicot l'affirme pour les enfants des infidèles, *nisi timeatur grave damnum commune rei christianæ.* Cela s'applique-t-il à fortiori ici, et que faut-il entendre par *grave damnum ?*

R. — Ad I. La première interprétation seule est admissible. Toute personne quelconque peut baptiser quand il est nécessaire qu'*elle* baptise. Or, il n'est pas nécessaire qu'*elle* baptise, si le curé est là qui a le droit et le plein devoir de procéder lui-même à l'administration du sacrement. On suppose, bien entendu, que le temps employé à la recherche et à la venue du curé ne constitue pas un retard imprudent, c'est-à-dire que, s'il y a grave danger de mort pour l'enfant, il n'y a cependant pas urgence ni, comme on dit, *periculum in mora.*

Il est tout clair que le ministre d'occasion — disons de nécessité — n'a à intervenir qu'au défaut du ministre régulier, officiel, ordinaire ou extraordinaire. On ne saurait donc approuver la pratique étrange dont vous parlez, d'un curé qui se déchargerait à priori et en bloc sur une personne laïque de tous les baptêmes à administrer *in periculo mortis.* Passe encore s'il s'agissait de l'*articulus mortis* qui est d'urgence immédiate. Mais il y a bien des sortes de danger de mort quant aux délais, médicalement prévus, de la fatale échéance.

A vrai dire, il n'est pas toujours facile de distinguer le simple *péril* d'avec l'*article* de la mort. Aussi, loin de le restreindre, convient-il plutôt d'étendre largement le champ de la « nécessité, » afin de parer aux surprises possibles. Et c'est sans doute dans ce sens-là parfaitement admissible qu'il faut entendre la pratique en question, surtout s'il s'agit d'une agglomération d'habitants éloignée du centre de la paroisse et du presbytère. Un curé peut très bien, alors, charger quelque personne pieuse et sûre de l'entourage de veiller au baptême des enfants en danger, sans mettre trop de scrupule à le prévenir. Mais c'est là une précaution de prudence habituelle qui est tout autre chose que la méthode d'inertie générale dont on nous parle, qui consisterait pour le curé à se désintéresser en principe de tous les cas de péril de mort par rapport au baptême.

Ad II. Oui, certainement, on était tenu de baptiser quand même cet enfant mourant, malgré la volonté formelle contraire des parents. Tous les moralistes sont d'accord sur cette conclusion, en principe. Mais il peut se présenter des difficultés d'appréciation sur les modalités contingentes de l'application de la règle. En tout cas, le baptême doit être conféré aussi secrètement que possible, à l'insu des parents, qui, ou bien violemment s'y opposeraient, ou bien en prendraient occasion, après coup, pour blasphémer et causer du scandale. C'est là précisément le *grave damnum rei christianæ* auquel Génicot fait allusion. Le bien commun l'emporte sur le bien particulier en cas de conflit : mieux vaudrait donc ne pas baptiser que de le faire avec un accompagnement de dommage grave pour le bien général de la société chrétienne.

Q. — Le canon 1097, § 2, porte ces mots : « *In quolibet casu pro regula habeatur ut matrimonium coram sponsæ parocho celebretur, nisi justa causa excuset.* » Que faut-il entendre par *justa causa ?*

1° L'usage qui existe dans nos pays de célébrer le mariage devant le curé de l'époux, est-il *justa causa ?*

2° Un surcroît de dépenses à éviter pour les familles est-il *justa causa ?*

3° Peut-on en général regarder comme *justa causa* la volonté des familles, qui ne se décident jamais sans quelque motif particulier ?

4° L'épouse est-elle obligée de demander à son curé l'autorisation pour faire bénir son mariage par le curé de l'époux, et ce dernier a-t-il besoin de cette autorisation pour le faire ?

5° Le curé de l'épouse a-t-il le droit de refuser le certificat de publication des bans, sous le simple prétexte qu'il veut que le mariage se fasse dans sa paroisse ?

R. — Ad I, II, et III. *Affirmative.* Remarquez que *justa causa* et *gravis causa* sont choses fort différentes, surtout en langue de droit canonique. *Justa causa,* cela peut se traduire : cause raisonnable, sérieuse, prudente, digne d'attention, acceptable pour un homme de bon jugement. Pas nécessaire qu'elle soit urgente, grave, majeure, extraordinaire, impressionnante : il suffit qu'elle donne une explication ou raison simplement sage et honnête de l'effet qui en dépend.

Les trois motifs dont vous parlez peuvent très bien rentrer dans le cadre de la *justa causa* du *Codex.* — La coutume préexistante de célébrer le mariage au domicile du futur est un état de choses dont il n'y a pas lieu de troubler la tranquille possession, à moins de raison grave ; or il n'y a point d'obligation grave pour la future de se marier chez elle, quoique le *Codex* se fasse avec raison l'écho des convenances qui sont plutôt en faveur de cette pratique.

Justa causa encore, à l'heure présente surtout, la considération d'un notable surcroît de dépenses, quand les parties sont d'accord pour l'éviter.

Justa causa enfin, le désir concordant des familles, mais désir nettement accentué et non pas velléité quelconque ou caprice en l'air. Ce point est plus difficile et sujet à interprétations où finirait vite par disparaître la *justa causa.* Les familles, sans doute, ont ordinairement leurs « bonnes raisons » d'avoir pareil désir ; mais il peut aisément arriver aussi que ce désir soit insuffisamment

fondé. Il est bon de les interroger et, au besoin, s'il y a lieu, de les rappeler à la règle du *Codex*.

Notez qu'il ne s'agit pas ici d'une loi ou précepte formel proprement dit, mais plutôt d'une instante exhortation : *pro regula habeatur ;* c'est de l'optatif plutôt que de l'impératif, ou mieux, si c'est de l'impératif, il est fortement mitigé par le *nisi justa causa excuset*, et, comme diraient les moralistes, n'oblige *ni sub gravi, ni cum vero incommodo*. Les curés doivent tendre à rendre générale la règle pratique du mariage au domicile de la femme. Mais ils sont certainement en droit de ne pas se montrer sévères ni exigeants dans l'appréciation des *bonnes raisons* qu'on leur donne pour célébrer la noce au domicile du futur.

Ad IV. Point du tout. Le droit accorde également le plein droit de célébrer *valide* et *licite* le mariage à l'un et à l'autre curé des deux époux. Si le mariage a lieu dans la paroisse du futur, son curé n'a aucune autorisation à demander à la paroisse de la future qui, elle non plus, n'est point obligée de solliciter une permission auprès de son propre curé. Encore une fois, le *pro regula habeatur* du § 2 ne crée ni droit pour le curé de la fiancée d'exiger que le mariage se célèbre chez lui, ni pour la fiancée le strict devoir de ne pas se marier ailleurs.

Et notez en passant un détail qui restera inaperçu de la masse des lecteurs, mais qui ne saurait échapper à l'attention des canonistes exercés. Le § 1 énumère les conditions requises pour la licéité. Or, au lieu de l'insérer dans ce §, le *Codex* renvoie au § suivant la règle du mariage au domicile de la future. C'est donc, évidemment, que le Législateur n'a pas entendu faire de cette règle de « convenance » une condition de licéité.

Ad V. Non, très certainement ; ceci est purement et simplement un abus de pouvoir. D'abord le curé n'a pas le droit de *vouloir* que le mariage se fasse chez lui. Il a le droit de dire aux futurs que c'est la règle pratique de célébrer le mariage chez la fiancée ; il peut discuter même, sans âpreté aucune, la ou les raisons qu'on lui présente pour agir autrement ; et, s'il y a seulement *justa causa,* il a, de par l'autorité du *Codex,* le devoir de ne pas insister et de laisser les futurs bénéficier de l'excuse que le Législateur tient lui-même pour légitime. Encore moins le curé a-t-il le droit, pour garder la noce chez lui, de recourir à des voies de contrainte morale comme celles dont vous parlez. Le refus du certificat de publication est chose grave en soi déjà, et plus gravement abusif encore quand il sert d'instrument de pénalisation, tout à fait disproportionné, pour atteindre une faute qui d'ailleurs n'existe pas.

Un mot encore à propos du *pro regula habeatur* (1097, § 2). Nous en donnons ici l'interprétation obvie qu'appelle le texte même du *Codex*, c'est-à-dire le droit commun. Rien n'empêche que les Ordinaires précisent et aggravent cette règle en la transformant en précepte formel, avec devoir de demander des autorisations en cas d'excuse. On trouve ces précisions et aggravations dans certains de nos Statuts diocésains français. Nons n'entendons en aucune façon les viser dans notre présente réponse. Consultés sur la lettre même du *Codex,* nous ne pouvions faire autrement que de nous tenir dans le cadre du droit commun.

Q. — Un Français bon chrétien venu aux Indes pour faire du commerce emprunta en 1908 une somme de 156.000 francs à un autre Français de France, bon chrétien lui aussi, paraît-il. Avec cette somme il eut ici 100.000 roupies. Comme notre Français a quelque peu le sens des affaires, il s'empressa l'année dernière d'envoyer à son créancier une traite de 156.000 fr. et il croyait être libéré de sa dette tout en réalisant un profit assez rond, grâce à la baisse du franc. Mais voilà que le créancier refusa les 156.000 fr., demandant à ce qu'on le payât avec des francs ayant la valeur d'avant-guerre ou qu'on lui envoyât 100.000 roupies.

Que pensez-vous de cette affaire ?

R. — Pierre prête 100 fr. à Paul, v. g. en 1914. Le dit Paul, commerçant à l'étranger, change ces 100 fr. en monnaie du pays où il se trouve. Or à ce moment-là, supposons-le, il y a égalité : 100 fr. français = 100 fr. étrangers. Aujourd'hui, après la baisse du change, notre franc ne vaut plus que 0 fr. 50 dans ce pays-là, où Paul commerce toujours. Il veut rembourser Pierre, et pour cela, avec moitié moins de monnaie étrangère qu'en 1914, il réalise les 100 francs qu'il doit et les envoie à Pierre. Mais celui-ci réclame 200 fr. parce que, dit-il, les 100 fr. prêtés par lui en 1914 valent aujourd'hui 200 fr. En d'autres termes, il réclame pour lui le bénéfice que Paul réalise en fait entre les deux dates, c'est-à-dire 50 0/0, grâce à la différence du change.

Tel est, réduit en formule générale et simple, le problème qu'on nous pose ici, et qui revient, en somme, à demander : En cas de convention financière entre deux hommes de pays différents, à qui appartient en droit le bénéfice du change quand celui-ci vient à varier à l'avantage de l'une des deux régions, au détriment de l'autre ?

La réponse est connue et populaire : c'est le détenteur légitime d'une monnaie donnée qui profite de son change là où le change est avantageux. Mais sa justification morale n'est pas, au premier abord, à l'abri d'une objection spécieuse, sinon très sérieuse, et c'est précisément sur cette objection que Pierre s'appuie pour réclamer à Paul 200 fr. au lieu de 100 qu'il lui a prêtés. Et voici comment il raisonne :

« Je vous ai prêté une certaine somme d'argent en 1914. Ce n'est pas le *métal* que je vous ai ainsi communiqué, mais une monnaie, c'est-à-dire une *valeur d'échange*. J'ai droit à récupérer intégralement cette valeur. Or, vous me rendez une valeur moindre, qui est tout juste diminuée de moitié par rapport à celle qui a fait l'objet de notre convention. Vous ne me restituez donc que la moitié de ce qui m'est dû ; donnez-moi, je vous prie, l'autre moitié, c'est-à-dire en tout 200 francs, puisque 200 fr. en 1920 représentent la valeur de 100 fr. en 1914. »

A quoi Paul réplique : « C'est une « valeur » en effet que je vous ai empruntée, mais une valeur que vous saviez tout aussi bien que moi être variable. Je ne vous ai pas assuré contre les aléas de ses variations possibles, en plus ou en moins, à votre bénéfice ou à votre désavantage. Notre contrat est un prêt, et non une assurance. Je vous rends votre billet de 100 fr. exactement tel que vous me l'avez donné. C'est le même. Que voulez-vous de plus, et à quoi, en plus, m'étais-je engagé ?

« La bascule du change me fait réaliser un gain à l'occasion de votre prêt. C'est du *per accidens*, mon cher Monsieur ; c'est un fait qui relève des circonstances particulières où je me trouve, commerçant en pays étranger, et où vous n'avez rien à voir, pas plus que si, avec votre billet de 100 fr., j'avais joué et gagné à la Bourse. Je pourrais, il est vrai, vous donner 200 fr., sans perte pour moi ici. Ce serait de la charité ; ce ne serait plus de la justice. Permettez-moi, en fait de charité, de préférer mes intérêts aux vôtres.

« Et puis, dites donc, dans l'hypothèse tout juste contraire à celle de l'heure actuelle, si le change était à votre avantage, et à mon détriment, de 50 0/0, accepteriez-vous que je vous rende seulement 50 francs au lieu de 100, en vous disant que ces 50 fr. d'aujourd'hui représentent vos 100 fr. de 1914 ? Pas probable, n'est-ce pas ? Vous m'exhiberiez un papier signé de ma main où il est écrit que je vous ai emprunté et que je dois vous rendre un billet de 100 fr., : et vous savez bien que les tribunaux vous donneraient raison. Alors ?... »

Alors, il reste à conclure que le bénéfice du change, en tant qu'il n'est pas provoqué par des moyens injustes, mais la conséquence accidentelle des circonstances économiques indépendantes des contractants, est affaire purement *per accidens* par rapport à la convention bilatérale, laquelle est et reste soumise au régime financier du pays où elle a été conclue. C'est ainsi d'ailleurs que tout le monde l'entend, ceux qui profitent comme ceux qui pâtissent des fluctuations du change, d'où, gros préjudices et ruines pour les uns, aubaine de fortune rapide pour les autres.

Cette crise du commerce international est très dangereuse et peut conduire aux pires catastrophes. Le remède ? Paul l'indique, en ce qui le concerne. Si tous les hommes sans exception pratiquaient également la loi de charité et refusaient de profiter du *per accidens* en matière de contrats onéreux, il y aurait toujours équilibre et équivalence de l'étalon-monnaie d'un pays par rapport à un autre, ou, mieux encore, tous sans exception accepteraient le même identique étalon-monnaie pour une même valeur invariable, partout, et ce serait la suppression radicale de la hausse et baisse des changes. Remède impratique, hélas ! utopie pure, dans notre humanité qui n'est point capable d'une pareille universelle vertu. Peut-on espérer au moins de la *Ligue des Nations* qu'elle pourrait imposer, au besoin par la force, cette uniformité monétaire ? Oui, si 1° la Ligue existait, si 2° elle embrassait tous les pays du monde, 3° si elle avait les moyens de faire respecter partout, par des sanctions efficaces, cette tant bienfaisante réglementation financière. Mais voilà bien des si... et le jour ne paraît pas prochain où l'on verra réalisées les conditions qu'ils expriment.

Dites à votre emprunteur de Calcutta qu'il doit 156.000 francs en capital, et rien de plus ; et si vous rencontrez le prêteur, dites-lui, pour le consoler (est-il tant à plaindre ?), qu'il pourra plus tard, quand le change sera, à l'inverse, défavorable à Calcutta, se procurer avec ses 156.000 francs 100.000 roupies et palper à son tour *tuta conscientia* la bonne aubaine du change.

Q. — Un photographe de ma paroisse, bon chrétien, a pris l'habitude de passer plusieurs heures de l'après-midi du dimanche à développer des photographies, de la vente desquelles il retire profit.

Je lui ai dit que cette pratique était certainement contre l'esprit de l'Eglise et contre l'esprit de la loi du repos dominical. Mais je n'ai pas osé absolument la condamner.

Je possède la collection de l'*Ami* depuis 1899 : je ne vois pas qu'il ait traité la question.

R. — Si vous possédez la collection de l'*Ami* depuis 1899, vous avez aussi sans doute le volume de *Tables* qui va de 1899 à 1908. Cherchez au mot DIMANCHE ; vous y trouverez, sous la rubrique *Travail du Dimanche,* p. 267, l'indication de nombreux articles où ont été étudiés des cas analogues, avec rappel de principes où vous auriez eu les éléments de solution de votre problème.

La photographie est en même temps un art et un labeur mécanique, comme d'ailleurs beaucoup d'arts modernes, où le tour de mains pratique constitue parfois un travail matériel considérable. Faire de la musique, jouer du piano, est besogne artistique : demandez donc à un artiste d'opéra ou de concert ce que ses muscles ont amassé de fatigue à la fin d'une séance ! Ce n'est donc pas à l'énergie physique dépensée que se mesure la *servilité* de l'œuvre prohibée le dimanche.

D'autre part, cependant, il est incontestable que, dans telles occupations artistiques, la part du *métier* et du métier en tant que *gagne-pain,* est telle que, vraiment, l'on ne comprend plus, parmi les fidèles, la subtile distinction qui permet à un pianiste de se faire des honoraires de 50 francs le dimanche, et défend ce jour-là à une couturière de coudre un bouton de chemise.

On avait espéré que le nouveau Code donnerait, sur cet inextricable maquis de théologie morale, des précisions, des directives d'appréciation au moins, un peu mieux adaptées aux us et coutumes de la vie moderne. Rien ! Et nous en restons toujours à la notion des œuvres *serviles* (œuvres d'esclaves) telle que l'avait originairement définie le haut moyen-âge. Il faut s'y tenir, jusqu'à nouvel ordre, puisque telle est la loi générale de l'Eglise et la doctrine commune des théologiens.

Il ne nous paraît pas téméraire, néanmoins, de penser qu'un jour à venir, et prochain peut-être, l'Eglise fera sienne l'opinion de plus en plus dominante dans le public, qui tend à considérer comme interdits le dimanche les travaux professionnels salariés, et fait entrer la considération du lucre ou du gain dans les motifs de la prohibition dominicale... Après tout, la coutume et le sentiment populaire jouent un grand rôle dans ces sortes de lois, et s'il est vrai, comme le dit un adage célèbre du droit romain, que *lex fit constitutione regis et moribus populi,* la loi du dimanche finira par subir les modifications qu'appellent, depuis longtemps déjà, les changements survenus dans les mœurs et les idées des populations chrétiennes.

La photographie n'était pas connue au temps où s'est constituée la discipline prohibitive des œuvres serviles. Est-elle une œuvre de gros travail manuel, une œuvre *servile* au sens historique du mot ? Non, et cela d'autant moins qu'elle comporte, dans beaucoup de ses détails pratiques, des particularités qui la rangent dans la catégorie des arts libéraux (occupations d'hommes *libres,* par opposition à *esclaves).* On ne peut donc pas dire qu'elle est un art mécanique.

Et pourtant, Dieu sait, et les photographes aussi, tout ce qu'il y a de mécanique, d'absorbant comme travail manuel, osons dire inintelligent, dans la technique opératoire du développement, des lavages, des tirages, de toutes les manipulations quasi automatiques qui aboutissent souvent à des ratés, presque toujours simplement à des images, rarement à des œuvres d'art ; images qui tout de même sont objet de commerce et peuvent rapporter gros parfois à l'opérateur.

Y a-t-il vraiment beaucoup plus d'art dans la pose, affaire d'objectif et de coup d'œil exercé à saisir le rendu du verre dépoli, que dans le développement, affaire de coup d'œil aussi ? Y a-t-il beaucoup moins d'art dans la conduite attentive d'un bon tirage positif que dans la retouche ? Même dans un développement automatique, au diamidol par exemple, l'art n'est pas tout à fait absent, et quand même il n'y en aurait pas du tout, l'on pourrait toujours dire avec raison que c'est là, tel le coup de pinceau d'un Raphaël ou d'un Fra Angelico, le concours instrumental matériel nécessaire à toute œuvre d'art sensible, prise achevée dans son ensemble.

Ce n'est donc pas sous le rapport du travail, même purement manuel et intense, que la photographie pourrait être interdite le dimanche, et, au fond, là n'est pas le point qui choque le sentiment des fidèles. Ils admettent fort bien qu'un amateur « s'amuse » à faire de la photographie le dimanche, tant qu'il voudra : distraction, plaisir, étude même si l'on veut, que peuvent se permettre ceux qui en ont le loisir et les moyens. Mais, ce qui leur répugne, c'est qu'un photographe de profession continue le dimanche son métier de la semaine et amasse un salaire ce jour-là comme les autres. Par analogie, ce qui répugnerait aussi, moins cependant, c'est qu'un non professionnel, un amateur, se fît des rentes avec ses manipulations photographiques du dimanche.

Dans l'état présent de la loi ecclésiastique, peut-on condamner cet amateur comme violant le précepte dominical ? Non, puisque le précepte, *in casu,* n'existe pas, l'ensemble des opérations photographiques n'étant vraiment point *œuvre servile.* Doit-on lui permettre de continuer ? A notre avis, non, et cela pour deux raisons, une raison *per se* ou directe, et une raison *per accidens :* 1° à cause de la faute qui serait commise, difficilement évitable, semble-t-il, *ratione scandali,* puisque l'état actuel de l'opinion chrétienne ambiante se scandalise du fait, et non point d'un scandale pharisaïque, mais d'un scandale *cum fundamento in re,* qui a précisément son origine dans la seconde raison que voici ; 2° à cause de l'atteinte portée malgré tout, certainement à l'esprit, et facilement à la lettre du précepte dominical quant au repos *ab opere* qu'elle impose.

Pour l'esprit du précepte, point de doute, et, quoique ce ne soit pas formellement péché *per se* que d'aller contre, c'est tout de même *a)* péril de faute plus ou moins prochain pour l'opérateur, et *b)* occasion certaine de scandale pour l'entourage qui voit, non sans raison, dans ce travail salarié quelque chose de contraire à la pensée de Dieu et de l'Eglise quant à la manière d'entendre la sanctification du dimanche.

La lettre même du précepte peut se trouver menacée : nous voulons dire que le labeur photographique, en raison de sa nécessaire continuité, au moins dans certaines opérations, n'est pas sans exposer l'opérateur, religieusement peu scrupuleux, à omettre l'autre partie du précepte qui ordonne l'assistance à la messe ; et, là encore, si l'opérateur, en fait, vient à y manquer, l'entourage sera amené à en soupçonner la raison dans son travail, et à le condamner par là-même, comme il est en réalité condamnable, au moins, disions-nous, *per accidens,* ce qui est suffisant quand même pour le péché.

Imposer à priori et de façon générale une solution sévère, la théologie morale pour le moment ne le permet pas. Mais vous voyez assez, dans les à-côtés de la violation formelle du précepte en lui-même, les raisons qui peuvent très bien déterminer un confesseur à suggérer fortement, à enjoindre même à son pénitent, avec bons motifs à l'appui, de s'abstenir de travailler le dimanche à son gagne-pain photographique de tous les jours.

Q. — Faut-il refuser la sépulture religieuse aux acheteurs de biens ecclésiastiques qui meurent sans avoir été relevés de l'excommunication qu'ils ont encourue et qui a été maintenue au Canon 2346 ? Je l'ai déjà refusée.

R. — D'après le canon 1240, § 1, 2°, le refus de sépulture religieuse *propter excommunicationem* ne s'impose qu'en cas de censure encourue avec